L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 37. — 15 Sept. 1960

Bulletin d'Ecriture Sainte

(Ancien Testament)

INTRODUCTION A LA BIBLE

Ce bulletin voudrait présenter un ouvrage qui mérite à de nombreux titres de retenir l'attention. Il s'agit de l'**Introduction à la Bible**, publiée chez Desclée et Cie, en 2 tomes, sous la direction de † A. ROBERT et A. FEUILLET [1]. Le premier tome, sorti en octobre 1957 traitant de l'introduction générale et de l'Ancien Testament n'a pas encore été recensé dans l'*Ami du Clergé*, pas plus que le 2e publié en 1959 et consacré au Nouveau Testament. Cette publication, une des plus importantes de l'après-guerre dans le domaine de la vulgarisation, se propose d'aider le lecteur dans ce domaine difficile et mouvant de l'exégèse contemporaine. Les quelques pages qui suivent voudraient être, moins une recension critique pesant et discutant dans l'ensemble et le détail une œuvre aussi vaste, qu'une présentation suffisamment étoffée qui puisse évoquer quelques-uns des aspects les plus riches d'un travail remarquable.

GÉNÉRALITÉS

Un livre qui vient à son heure. — Il en est des sciences bibliques comme de toute science dont les progrès sont rapides : très vite un décalage s'opère entre les chercheurs attelés au travail méthodique et le public non spécialiste qui souvent n'a pas les moyens ni de juger d'une méthode, ni d'apprécier des résultats allant de l'hypothèse pure à l'acquis le plus sûr. Ce décalage peut être sans grande importance en matière de science profane ; mais quand il s'agit de la Bible, on voit mal, par exemple, comment se pose le problème du livre de Jonas si on ne sait pas ce qu'est un « midrash ». Or les sciences bibliques ont progressé à un rythme rapide, en particulier depuis l'Encyclique « *Divino afflante* » qui est de 1943. On a beaucoup travaillé et publié depuis 20 ans, et le livre du P. Levie, « *Bible, parole humaine et message de Dieu* » (Desclée, 1958) dresse un bilan éloquent. Mais il est vrai aussi que le public non seulement dans sa masse, mais aussi dans ses élites, n'a suivi que de loin ce mouvement : d'ailleurs ce n'est pas aisé. Pour s'en convaincre, il suffit d'en avoir fait l'expérience sur un point précis. On est effrayé quand on voit la multiplicité de monographies, articles de revues ou de dictionnaires qu'il faut consulter pour se « mettre au fait » d'une question. De nombreux sujets d'autre part, ne comportent aucune étude en langue française. Sur le chantier biblique, les pierres sont nombreuses et de qualité, mais elles demeurent en vrac : un travail de synthèse serait donc bien utile auquel on puisse recourir. Or ce travail de mise au point, cette synthèse qui peut répondre à nos questions secrètes ou exprimées, cet ensemble positif, constructif, l'*Introduction à la Bible* peut nous l'apporter.

Buts proposés. — C'est au cours d'une réunion de professeurs d'Ecriture Sainte que les participants avaient exprimé le désir de voir mettre en chantier un ouvrage qui se présenterait, non pas comme un manuel, mais comme un instrument de travail du genre « somme » ou « encyclopédie » ayant comme souci premier de « faire le point » des questions. C'est ce que rappelle l'avertissement de la 2e édition du t. Ier. « Ce que beaucoup de professeurs avaient demandé, c'était un large exposé des courants de l'exégèse contemporaine, rédigé dans l'esprit de la doctrine catholique dans la ligne tracée par S. S. le Pape Pie XII » ; c'était une introduction critique qui traiterait « de ces questions nouvelles... qui, en exigeant de nouvelles recherches et de nouveaux contrôles, stimulent grandement à une étude énergique les exégètes modernes » (*Divino afflante*). C'était, dit Mgr Weber, dans sa préface,

> « un livre qui permît aux étudiants en théologie et même à une élite laïque intellectuelle de s'initier à une *étude scientifique* de la bible, qui leur donnât une mise au point pleinement orthodoxe mais loyale, utilisant les dernières publications valables, tenant compte des découvertes les plus récentes... faisant de toutes les recherches éparses une synthèse valable, même si l'une ou l'autre conclusion ne devait pas s'imposer absolument. »
>
> Il fallait avant tout un livre « qui marquât la *portée théologique* des Livres Saints, leur contribution à l'œuvre divine de la Révélation, qui fît découvrir en chaque partie et même chaque fragment, leur valeur religieuse éternelle à travers les contingences inévitables dans des documents qui sont paroles humaines en même temps que paroles divines, écrits en des temps et lieux différents des nôtres » (p. v).

C'est dans cette double direction, tenant compte de la critique pour affermir la foi, que toute l'œuvre a été orientée.

Mode d'emploi. — Il est clair qu'un tel ouvrage ne doit pas être considéré comme un manuel ; la première édition l'avait dit et l'avertissement de la 2e édition s'explique à nouveau sur la question :

[1] *Introduction à la Bible*, sous la direction de † A. ROBERT et A. FEUILLET. Tome I. *Introduction Générale. Ancien Testament.* — In-8 de XXVIII - 880 p., 9 cartes, 8 hors-texte. 2e édition revue et corrigée, cartonnée, 26 NF. — Paris, Desclée, 1959.

« Que nul ne se méprenne sur le but et le caractère du présent ouvrage... il ne s'agit pas d'un manuel classique... Les auteurs n'ont pas voulu écrire un livre devant servir de *liber textus* dans les écoles théologiques... Les auteurs se sont efforcés de présenter d'une manière plus littéraire que scolaire des solutions raisonnables, appuyées sur des faits reçus, mais comportant naturellement une part plus ou moins grande d'hypothèses et d'incertitudes. »

Les Auteurs. — Même en matière biblique l'on trouve des ouvrages de vulgarisation qui chatouillent peut-être les oreilles par leur nouveauté mais « qui cèdent au danger d'adaptations rapides, pleines d'à-peu-près, ne présentant qu'un aspect des questions ». Ici rien de semblable, ce sont des maîtres qui se sont mis au travail. Le regretté P. Robert avait, au point de départ, accepté la lourde charge d'établir le projet dans son ensemble, de recruter des collaborateurs et de le réaliser. Il suffit de jeter un regard sur la liste des auteurs pour juger de la qualité des hommes dont il a su s'entourer. Mgr Weber rend hommage à « leur compétence, leur expérience ». Ce sont des maîtres qui enseignent dans nos Instituts catholiques français, Paris, Lyon, Angers, dans les scolasticats des divers ordres religieux aussi bien que dans les universités de Louvain, Jérusalem et Rome. On peut parler d'une œuvre catholique, car si l'initiative et la majeure part de collaboration revient aux Sulpiciens, on voit dans cette liste des religieux de tous ordres : jésuites, dominicains, oratoriens, salésiens, donnant la main à des prêtres du clergé séculier pour mener à bien un même travail. Car il faut signaler ce qu'une telle entreprise représente de labeur. Mgr Weber n'hésite pas à qualifier le texte de « longuement travaillé ». Que des hommes déjà chargés de leur fonction d'enseignement, de leurs travaux personnels et de tant de servitudes insoupçonnées aient consenti à faire ce travail de monnayage, de mise à portée, en toute compétence et clarté, cela ne peut s'expliquer que par ce qu'ils ont trouvé là l'occasion d'exercer leur sacerdoce par un véritable ministère de la parole. Qu'ils en soient respectueusement remerciés.

Deuxième édition revue et corrigée. — Le tome 1er porte la mention « 2e édition revue et corrigée » 1959. Une 1re édition était, en effet, sortie dès octobre 1957, même présentation, même préface de Mgr Weber, même nombre de pages. Comment et pourquoi en si peu de temps a-t-on envisagé la nécessité non seulement d'un 2e tirage mais d'une revision et d'une correction ?

Le 2 juillet 1958, l'*Osservatore Romano* publiait une circulaire signée du cardinal Pizzardo, préfet de la Congrégation des Séminaires et Universités, adressée aux Ordinaires et recteurs des Facultés ecclésiastiques, leur demandant de ne pas utiliser ou ne pas laisser utiliser dans les séminaires et facultés catholiques l'ouvrage en question. Il le déclarait « inadapté au but qu'il se proposait, soit parce qu'il ne satisfaisait pas aux exigences d'une saine pédagogie, soit pour d'autres raisons ». En conclusion il en prohibait l'usage soit comme « manuel », soit comme « auxiliaire de cours ». On apprenait également que de son côté Mgr Larraona, secrétaire de la Congrégation des Religieux, avait envoyé une lettre aux supérieurs d'Ordres religieux, interdisant pour des raisons pédagogiques l'utilisation de cet ouvrage comme manuel.

Ces mises en garde ont pu, un moment, étonner et même troubler. Pourtant il s'agit là, en premier lieu, d'une question de pédagogie. Quant aux « autres raisons », auxquelles le texte romain faisait allusion, les rédacteurs s'en sont enquis diligemment et ont élaboré les mises au point demandées et l'avertissement de la nouvelle édition nous apprend que les Pères Bea (depuis cardinal) et Miller de l'Institut biblique pontifical y ont apporté personnellement leurs conseils.

Un critique méticuleux éprouvera peut être le besoin de comparer les deux éditions. La table des matières ne lui révèlera qu'un changement avec une nouvelle rubrique : « *Moïse auteur du Pentateuque* » (p. 380-383). Certaines sections n'ont subi aucune modification ; tels sont les chapitres sur les règles de critique rationnelle, les prophètes antérieurs, les hagiographes, etc. D'autres ne présentent que des modifications de style ou de peu d'importance, spécialement dans la section « inerrance » et « canon ». Une « parenté étroite » y devient une « connexion étroite » (p. 19) ; « c'est fort possible » pour « c'est très possible » (p. 51), etc. C'est surtout dans les deux sections, « Inspiration » et « Pentateuque » qu'on note les modifications et additions quelque peu substantielles. (Voir aux pages p. 27-29, 281, 289, 330, 342, 344, 372, 380-383). Pour les prophètes les additions, souvent placées en finale, font le lien entre les interprétations de la critique et la tradition patristique (p. 487, 512, 533, 560, 582). Il en est de même pour les psaumes : p. 621-622. Dans la synthèse de M. Grelot, une mise au point est faite (p. 784 et 836). Un paragraphe a été ajouté au chapitre de l'interprétation et intitulé « Le sens catholique » (p. 212).

Cette révision a permis de compléter très soigneusement la bibliographie à peu près dans toutes les sections du livre : Pp. 13, 73, 93, 97, 103, 124, 214, 278, 489, 493, 498, 501, 585, 642, 732, 740, 784 ; et d'ajouter de très nombreuses notes : Pp. 83, 127, 169, 203, 223, 243, 291, 314, 330, 336, 338, 342, 345, 352-54, 368, 372-73, 376, 457, 471, 486, 595, 612, 666, 707. Des coquilles ont été corrigées, d'autres p. 507 et 582 ont subsisté. Il aurait été bon de remanier l'Index analytique en tenant compte des modifications introduites.

ANALYSE

PRESENTATION

L'ouvrage se présente comme un fort volume dont le papier blanc et fort supporte une impression remarquable. La disposition typographique, le découpage en sections, chapitres et paragraphes donnent une impression de clarté et d'aération très agréable pour la lecture d'un ouvrage ardu. Les *hors-texte* sur papier glacé confirment une certaine impression de luxe. Ils présentent en fac-similé des textes et des motifs empruntés aux monuments des civilisations orientales. Les *cartes* amovibles ont l'avantage de pouvoir accompagner page à page dans la lecture. Elles sont tirées en noir et blanc ;

on aurait aimé une tonalité plus vigoureuse qui les rende plus lisibles. En fin de volume se trouvent un *Index de références* bibliques de trente pages sur trois colonnes serrées et un *Index analytique*. Une *bibliographie* ouvre chaque section et chaque chapitre. Les auteurs ont fait un choix rigoureux, allant droit à l'essentiel et dispensant d'une foule d'ouvrage de second plan. Une priorité est donnée aux ouvrages de langue française, mais l'éventail est à l'échelle du travail exégétique, c'est-à-dire largement international. On sera peut-être étonné du nombre relativement considérable d'auteurs non catholiques proposés (ex. p. 213 : 8 titres sur 12). On peut voir là l'expression implicite de la reconnaissance à l'égard de ceux qui, souvent en dépit de leur radicalisme, de leurs à priori, de leur esprit parfois négateur et destructeur, ont apporté une contribution de valeur à l'exégèse biblique. Il est juste d'ailleurs de reconnaître que le climat de la critique a bien changé ; sans doute la foi de chercheurs comme von Rad ou Bentzen pour l'A. T., de Cullmann ou Taylor pour le N.T. ne rejoint pas la nôtre, mais leur probité scientifique et celle de beaucoup d'autres ne saurait être mise en question. Aussi nous ne nous étonnons pas de pouvoir faire ensemble une partie du chemin. Le caractère catholique d'un ouvrage est d'ailleurs soigneusement souligné par un astérisque dans cette bibliographie. De plus de nombreuses notes au bas des pages signalent une référence, un article, ou parfois citent un texte.

La manière de chacun des auteurs varie d'une section à une autre, mais tous concordent quant à l'attention apportée à certaines directions. Fidèles à leur programme, ils mettent en œuvre dans l'étude des livres toutes les ressources d'une saine critique, progressant méthodiquement, dans une démarche où se conjuguent et s'étayent les trois composantes : texte, forme littéraire, milieu. On assiste à une dissection en sources, traditions, formes élémentaires et si possible originale ; mais en même temps le texte est restitué à son contexte total (section, chapitre, livre, bible) à son milieu, à son époque. Les à priori, les inférences, les généralisations hâtives sont bannies. Chaque affirmation est posée avec sa qualification de certitude ou d'hypothèse. Rigueur, objectivité, sens des nuances, des limites d'une méthode, il en résulte parfois une réelle complexité, mais on reconnaît là la probité et l'humilité d'une science digne de ce nom.

Les auteurs ont été très attentifs aussi à la position des questions et à la manière dont elles se sont développées. Le nombre de paragraphes du type « génétique » est significatif. Rarement les prises de position sont définitives : on nous met en main les pièces du procès; quand l'auteur s'engage, il le fait à titre personnel et nous donne ses raisons, mais il arrive assez souvent que les problèmes restent ouverts.

L'ouvrage n'est pas un commentaire. Cependant on sera étonné de voir comment la plupart des textes clés, souvent difficiles, présentés dans leur contexte avec un minimum de développement, reçoivent une interprétation qui équivaut à un commentaire ; voir par exemple la prophétie de l'*Almah* ou les 70 semaines de Daniel.

On a surtout visé à dégager le sens de la Parole de Dieu. L'étude de chaque livre, de chaque auteur est suivie d'une section « doctrinale » ou « théologique » qui met en relief le cœur du message propre à chacun. Et lorsqu'un point majeur est abordé, presque toujours une synthèse rapidement brossée nous met en place les enracinements et les développements de cette donnée importante.

INTRODUCTION GENERALE

Toute la première partie du tome I est consacrée à une Introduction générale à l'Ecriture qui développe en trois sections le plan classique d'une telle matière : les livres inspirés, les règles de critique rationnelle, l'interprétation catholique.

I. — La première section : Les Livres Inspirés, rédigée par MM. Barucq, professeur aux Facultés catholiques de Lyon et Cazelles, professeur à l'Institut catholique de Paris, traite de l'Ecriture comme Parole de Dieu, mettant en lumière son caractère sacré, son mystère. Un mystère auquel on ne peut avoir accès que dans la foi, d'où le ch. 1 : *La foi aux livres inspirés*. Cette foi nous vient par l'Eglise, gardienne du dépôt, qui parle d'abord à travers les définitions solennelles (§ l'Eglise parle) ; mais ces définitions ne sont elles-mêmes que l'affirmation et l'explicitation solennelle d'une foi pleinement mûrie, que déjà les juifs, le Christ, les apôtres et les Pères avaient à l'Ecriture. (§ Ecriture sainte selon l'A. T., le N. T., les Pères). Le chap. 2 sur *l'Inspiration* nous amène au niveau de la réflexion théologique par laquelle l'Eglise en possession de sa foi va s'efforcer de scruter le mystère de l'Ecriture en creusant spécialement la notion d'inspiration. Avec « l'histoire d'une doctrine » nous progressons sous la conduite de l'Eglise, à travers le dédale des gauchissements, des erreurs pour trouver une juste conception de la formule : Dieu auteur des Ecritures. — Le paragraphe sur l'inspiration et la psychologie de l'écrivain traite le problème de la mystérieuse collaboration par laquelle Dieu meut dans toutes ses facultés un instrument qui n'en demeure pas moins pleinement libre. Ici, les bases posées par l'encyclique « *Providentissimus* » de Léon XIII sont présentées selon la doctrine de S. Thomas ; l'auteur s'inspire d'ailleurs largement du remarquable commentaire que le P. Benoît a fait de « la prophétie » dans l'édition de la Revue des Jeunes (Desclée, 1947, p. 293-376). On relèvera au passage le développement sur la conscience que l'écrivain sacré avait de la vraie valeur de son œuvre (p. 21). — Il faut noter la relative nouveauté de toute la finale du chapitre. D'abord la rubrique : « Inspiration et composition des livres saints » offre une matière rendue nécessaire par les progrès de la critique. On nous y montre l'Esprit-Saint à l'œuvre dans la complexité même du travail littéraire où se découvre parfois la multiplicité des auteurs et des sources. Le § « L'inspiré dans la communauté » (p. 27-29) montre comment l'Esprit est souvent en travail dans la communauté, pour la vivifier, la diriger, y élaborer une pensée religieuse que l'écrivain sacré fixera par écrit en l'interprétant et au besoin en la corrigeant. Souligner ce lien qui unit le rédac-

teur inspiré à son milieu, « ce n'est rien retrancher de la grâce spécifique » et individuelle de l'inspiration. — Enfin est posée la question de l'inspiration des traducteurs à travers le cas typique de la LXX. Cette question est fort controversée. De nombreux exemples inclinent plusieurs auteurs à se demander si ces traductions n'exprimeraient pas un certain développement de la foi, garanti par le charisme de l'inspiration.

Le ch. 3, *Le Canon* (p. 31-57) traite classiquement de la genèse du canon chez les juifs et dans l'Eglise. L'étude des critères d'inspiration et de canonicité nous rappelle que le critère externe de reconnaissance et de proposition par l'Eglise est seul nécessaire et suffisant. A propos des critères internes prônés par les protestants, l'auteur est amené à étudier leurs positions, depuis celles des premiers réformateurs jusqu'à celle des modernes, de Cullmann par ex., si proches par bien des côtés des positions catholiques. Le ch. 4 sur *l'Inerrance*, conséquence de l'inspiration, expose d'abord les principes et la doctrine, puis se demande comment les appliquer en fait. Etant donné que « la vérité est dans le jugement », il importe d'étudier les divers éléments qui peuvent nous en apporter une juste connaissance : psychologie, mentalité de l'auteur, citations explicites et implicites, genres littéraires. On aborde ensuite une série de difficultés de tous ordres qui paraissent s'opposer à l'inerrance : en morale, science, histoire ; les éléments de solution sont indiqués. Enfin et surtout on insiste sur la nécessité de connaître les genres littéraires. « Déterminer les genres littéraires apparaît, de nos jours, comme une nécessité première, non de l'apologétique, mais de la compréhension même de la Parole de Dieu » (p. 67). On signale enfin qu'aucun genre, sauf s'il répugne à la sainteté et à la vérité de Dieu, ne peut être récusé à priori.

II. — Mais cette Parole de Dieu est incarnée dans une Parole d'homme. La Section II : LES RÈGLES DE LA CRITIQUE RATIONNELLE (p. 69-168) par MM. Grelot et Cazelles, étudie les méthodes qui doivent être mises en œuvre pour la compréhension de n'importe quel texte.

Dès les pages préliminaires d'introduction, on sent que, dans ces disciplines rigoureuses et austères, on va être conduit par de vrais pédagogues : « Qu'est-ce qu'un livre ?... réfléchissons... » Une présentation d'ensemble nous livre les grandes étapes de la démarche critique : critique textuelle, critique littéraire, critique historique. Mais alors que nous nous croyons au terme, nous sommes poussés plus loin encore : « Le travail ne s'arrête pas là... car si la critique veut étudier une œuvre dans toutes ses dimensions, elle doit la situer dans l'histoire culturelle de l'humanité toute entière » (p. 72). Le ch. 1, sur le *Texte de la Bible* (p. 73-103) nous apprend mille détails intéressants sur l'œuvre des massorètes ou sur les papyrus. Le ch. 2: *Critique textuelle* ne se borne pas à des généralités. En suivant surtout Vaganay dans son excellent petit livre : *Initiation à la critique textuelle* (Bloud et Gay), l'auteur s'efforce de nous aider pour la difficile opération du choix d'un texte ; il indique en finale sur quelles bases critiques ont été établies les grandes éditions de textes : Von Soden, Nestle, Merk, etc. Trente pages (121-151), très denses, sont consacrées au problème si important de la *Critique littéraire*. Après une rapide introduction aux langues de la Bible, on aborde de front le point capital : les genres littéraires.

« Ce ne sont pas des créations arbitraires, mais des phénomènes sociaux », car « la manière dont l'auteur s'exprime et parle est fonction des conditions de vie de son milieu, de son époque, des problèmes qui s'y posent, des canons culturels en usage... Toute œuvre littéraire est au total un dialogue entre l'auteur et la société de son temps » (p. 125).

Etant données les relations d'Israël avec les peuples voisins, l'étude des genres littéraires de l'Ancien Testament nécessite la connaissance des genres similaires de l'ancien Orient. Pour tout l'A. T. l'auteur suit les analyses et classifications de Bentzen dans son *Introduction to the old Testament* (Copenhague, 1948). On lira avec un intérêt soutenu les études sur les diverses formes de prose ou de poésie, mais ce sera sans doute les divers types « narratifs » allant du mythe au midrash en passant par la légende étiologique, le conte, la chronique, l'histoire moralisante, etc., qui retiendront le plus l'attention et nous feront le mieux comprendre le caractère analogique du genre historique tel que l'entend l'A.T. Une étude sur le développement des genres, du midrash et de l'apocalypse en particulier, enrichit encore ce rapide contact avec un des points-clés de l'exégèse.

Si les genres littéraires sont admis couramment en ce qui touche l'A. T., il n'en va peut-être pas de même en ce qui concerne le Nouveau, et la section qui en traite surprendra peut-être le lecteur non averti. Grâce aux travaux de « l'Ecole des formes » on admet fréquemment maintenant que nos évangiles sont, en réalité, composés de matériaux divers, antérieurs à leur rédaction dernière. L'Ecole des formes a prétendu qualifier tous ces matériaux et les enfermer dans des schèmes littéraires rigoureux, trop rigoureux. Certes, ici, l'auteur ne peut être accusé d'une telle outrance car s'il distingue quelques genres dans l'extrême diversité des matériaux, synoptiques et autres, il s'en tient à des données très larges. Peut-être jugeait-il qu'on reviendrait suffisamment sur la question à propos de la formation de la tradition synoptique, en fait il n'en sera rien.

La Critique historique (p. 152-164) pose la question de l'importance du milieu, véritable sol nourricier sur lequel fleurit toute littérature. Après une rapide enquête sur les étapes d'une archéologie qui a permis de faire revivre ce milieu et un exposé méthodologique sur la critique historique en général, application en est faite à l'exégèse, en particulier dans ses articulations avec la critique littéraire : les deux « ne se suivent pas mais s'engrènent et procèdent de pair dans un mouvement dialectique qui va sans cesse de l'une à l'autre ». Appliquée à la Bible, la méthode historique ne saurait en minimiser la valeur, au contraire

« elle permet de savoir avec plus de précision ce que fut réellement la Révélation divine accordée à un peuple parmi les autres, dans le cadre de son histoire, inséré au plus profond de la trame des événements qu'il est important de connaître pour comprendre la Parole de Dieu elle-même (p. 164).

En conclusion, le paragraphe intitulé « De la critique biblique au sens de la Bible » montre clairement que la Parole de Dieu est chose sacrée, que le travail critique s'attache à la description du *signe*, mais que le sens de cette Parole divine n'apparaît que si le signe conduit au *Signifié*, ce ne peut se faire que par la foi, dans l'Eglise ; d'où l'objet de la section III.

III. — INTERPRÉTATION CATHOLIQUE DES LIVRES SAINTS (p. 169-213) par M. Grelot.

Cette section se propose de montrer la jonction, l'articulation de l'exégèse et de la foi. L'introduction fixe d'abord les limites du travail de la critique, limites inhérentes non seulement aux faiblesses d'une science encore en devenir, avec ses approximations, ses incertitudes, ses hypothèses, mais inhérentes surtout au niveau auquel elle opère, celui de l'objectivité des faits pris au ras du phénomène, incapable par là de saisir la dimension originale et essentielle de la Bible, son caractère sacré, son mystère qui est précisément l'objet de visée de l'exégèse catholique. Le ch. 1 pose *Les Fondements d'une Exégèse chrétienne,* d'abord dans l'exégèse juive car déjà les diverses formes du midrash juif constituaient une recherche, une application de l'esprit à scruter l'Ecriture pour en vivre. L'exégèse du N. T. est toute entière dominée par l'idée d'accomplissement des Ecritures en J.-C. « Désormais tout est relu dans la lumière de la résurrection. » Si pour les synoptiques les maîtres mots sont « fin » et « accomplissement », S. Paul a la même vision, mais à travers d'autres schèmes; il parlera de lettre et d'esprit, de type et d'allégorie. Ainsi

« tous les écrits du N. T. témoignent chacun à leur manière que le Christ est la clé de l'Ecriture, qu'elle est toute entière orientée vers lui, que son mystère en est l'objet unique : il en est l'esprit, l'accomplissement, la consommation, la plénitude. »

La Pratique de l'Exégèse (ch. 2) aux différentes époques met bien en lumière les facteurs qui ont contribué à son développement, les besoins qui l'ont fait infléchir dans telle ou telle direction. Mais à toutes ces étapes on constate que « l'exégèse n'a jamais été considérée comme une science désintéressée mais que son but a toujours été en rapport avec la vie. Il s'est agi, pour elle, d'établir un lien entre la foi parvenue à un certain niveau de développement et la Parole de Dieu qui la fonde » (p. 194). En ce qui concerne la *Position actuelle du problème* (ch. 3), on aurait aimé que les rapports entre la théologie et l'exégèse soient mis au point d'une façon plus ferme en ce qui touche leur objet formel, leur méthode, leurs limites respectives et leur articulation. Le problème des sens de l'Ecriture, si complexe et si souvent confus en raison de l'instabilité même du vocabulaire, est clairement exposé, replaçant en particulier le sens plénier en étroite dépendance avec le développement de la Révélation. Le dernier paragraphe sur « *Le sens catholique* » s'efforce de montrer le lien qui unit en profondeur les divers moments et les divers modes de l'interprétation de l'Ecriture au sein de l'Eglise, de l'exégèse des Pères à celle des critiques modernes.

L'ANCIEN TESTAMENT

Avec la 2e partie de l'ouvrage, nous arrivons à une introduction spéciale aux différents livres de l'Ancien Testament, mais auparavant une section préliminaire est consacrée à une exposition du CADRE HISTORIQUE DE LA BIBLE (p. 217-275). Sous la plume de MM. Cavaignac et Grelot, une grande fresque est rapidement brossée, faisant ressortir les lignes essentielles de l'histoire de tout le Moyen Orient du 2e millénaire à l'époque hellénistique. Les textes extra-bibliques les plus importants sont cités en note à l'appui du développement. Les problèmes difficiles qui n'ont jusqu'alors reçu aucune solution définitive sont brièvement signalés, sans être à proprement parler discutés.

La Torah ou Pentateuque (p. 278-383) est de la plume de M. Cazelles. Une première section très développée traite du problème littéraire. L'analyse classique aboutissant à la détermination des sources, couches rédactionnelles, traditions, est menée en suivant, à travers le temps, les travaux des diverses écoles exégétiques qui se sont successivement attelées au problème. A un large exposé du système de Wellhausen dans ses principes, ses conclusions, son influence (p. 296-304), fait suite une critique pertinente qui démêle l'ivraie du bon grain en mettant en lumière ce qui peut être retenu au niveau de l'analyse littéraire (les 4 sources classiques J, E, Dt, P), et ce qu'un tel système renferme d'à priori dans sa synthèse hâtive, inspirée par une philosophie évolutionniste radicale de la religion d'Israël. C'est ce côté inacceptable qui justifia le coup d'arrêt marqué par les déclarations de la Commission biblique de 1906 (p. 312). Une critique littéraire pure procédant à un découpage de plus en plus poussé de textes aboutissait à une impasse.

Le ch. 3, « Renouvellement des données du problème » montre comment les progrès de l'archéologie et de l'orientalisme mettent à jour des monuments et des textes qui vont donner comme un contexte nouveau à la Bible et déterminer ainsi une « Orientation nouvelle du travail » (ch. 4). Le mérite de cette relance revient très largement à l' « Ecole des formes », dont les premiers pionniers pour l'A. T. furent Gunkel, Mowinckel, Hempel, etc. Pour cette école, l'influence du milieu vital (*Sitz im Leben*) est déterminant sur la littérature. Un large exposé des principes et des résultats de cette méthode apparaîtra peut-être nouveau à ceux qui n'ont pu suivre des travaux publiés surtout en langue allemande. Pour conclure cette longue étude littéraire, l'auteur recense les données actuelles qui conditionnent l'étude du Pentateuque, les orientations de la critique, si diverses, si nuancées et si loin des synthèses catégoriques des premiers critiques radicaux, enfin les directives de l'Eglise en la matière : directives faites d'invitation au travail mais aussi de prudence en un domaine qui touche de si près au dogme.

Ce qui est appelé *Conclusion* (p. 342-382) est en réalité toute une deuxième section livrant des *Aperçus sur le contenu et la Théologie du Pentateuque.* Pages riches, denses, qui dégagent les grandes lignes théologiques caractérisant la pensée de chacun des grands ensembles appelés commu-

nément : le Jahviste, l'Elohiste, le Deutéronome, le Sacerdotal. Une analyse toute en finesse et en nuances permet de découvrir la coloration particulière des diverses traditions dont l'aspect original se trouve amalgamé dans la présentation globale de notre Pentateuque actuel. Et Bible en main, on aimera relire tous ces vieux textes du Pentateuque qui apparaîtront désormais avec un relief nouveau, celui que leur confère cette « mise en situation » de différents plans qui marquent les divers stades d'une Révélation en marche. Un dernier paragraphe explique ce qu'il faut entendre par « Moïse auteur du Pentateuque » (p. 380-383).

Les premiers Livres Prophétiques (p. 383-464) sont traités par J. Delorme, professeur au séminaire d'Annecy, dont l'érudition et la clarté sont appréciées par les lecteurs de l'*Ami*. C'est pour chaque livre une bonne mise au point, dans le style des introductions spéciales exposant successivement les diverses questions ayant trait au plan, contenu, structure littéraire, formation et composition du livre, genre littéraire, but, valeur historique, mais surtout dégageant la valeur religieuse et le sens spirituel. On pourra être étonné de ce que nous livrent ainsi ces livres dont au premier abord, on n'attendait peut-être que peu de lumière pour la vie religieuse : Josué, Samuel ou les Rois.

Les Prophètes postérieurs sont dus au très regretté † A. Gelin, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Un bref chapitre de généralités esquisse en quelques pages la genèse du mouvement prophétique, ses enracinements, la question de la psychologie du prophète, les genres littéraires utilisés, l'importance et la place du prophétisme en Israël.

L'introduction à chaque livre présente le milieu, le personnage, le livre, le message. Ici également on suppose et utilise les résultats acquis de la critique sans justifier longuement les positions prises. Ainsi les diverses sections inauthentiques, du moins les plus importantes, sont séparées de leur auteur présumé et traitées avec la période dont elles expliquent les événements. (Par ex. Isaïe, XL-LV, est placé dans la période exilique). Malgré le caractère extrêmement bref des présentations, chaque prophète est vigoureusement campé dans son originalité. Mais ce qu'on appréciera surtout ce sont les études sur les lignes de faîte du message de chacun. On ne peut recenser la richesse d'une telle section, je me bornerai, à titre indicatif, à présenter un exemple : l'étude sur les poèmes du Serviteur, d'Isaïe, offre assurément un des problèmes les plus compliqués ; on se rendra compte du sérieux du travail en lisant les quelques pages (p. 555-560) qui n'apportent pas, certes, une solution définitive mais qui, à la lumière des derniers travaux, éclairent puissamment ce difficile problème.

Les Hagiographes. Une place spéciale est accordée aux Psaumes, matière réservée au Père AUVRAY, de l'Oratoire, spécialiste de la question (p. 586-622). Après les généralités sur les livres des Psaumes, le R. P. passe à une étude détaillée des divers genres littéraires. On peut regretter qu'il se soit largement étendu sur des genres plus faciles, hymnes, supplications, actions de grâces (8 p.), au détriment, semble-t-il, d'autres plus difficiles, plus complexes et cependant très riches de substance : Psaumes royaux, messianiques, eschatologiques (2 p.). En ce qui concerne la date assignée aux Ps., on note les variations extrêmes de la critique qui va des psaumes macchabéens avec Duhm à l'époque royale avec l'école scandinave. Mais pour pouvoir prendre position dans un problème, qui réclame d'ailleurs une étude pour chaque cas particulier, on rappelle qu'il faut avant tout replacer le texte dans le développement religieux de la pensée israélite. « David, auteur des psaumes », est « une attribution globale dont il ne faudrait pas exagérer la portée » et qui laisse la porte ouverte à des recherches ultérieures, car « il reste licite de discuter la tradition dans les cas particuliers » (p. 613). En abordant la doctrine des Psaumes, l'auteur note qu'il est difficile de parler de celle-ci ; car ce faisant, « on risque de prendre le psautier comme un tout homogène ». Il cède cependant un peu à la tentation ; n'eût-il pas été préférable d'essayer de tirer de chaque genre, où règne une certaine homogénéité, les points majeurs de leur théologie ?

Les autres Hagiographes sont étudiés avec beaucoup de soin par Mgr LUSSEAU, doyen de la Faculté de théologie d'Angers. On appréciera dans l'introduction au livre des *Proverbes*, une étude générale sur la sagesse et une distinction claire des divers recueils dont il développe séparément la théologie. *Job* apparaît comme une unité organique, fruit d'un développement à partir d'une œuvre fondamentale. Il donne occasion d'une enquête sur le problème de la rétribution en Israël. Cette réflexion théologique conviendrait bien à la fin du V^e^ siècle av. J.-C. Une bonne histoire de l'interprétation nous met au fait des problèmes que pose le *Cantique*. La Bible est le milieu naturel dans lequel il faut le situer. A l'interprétation réaliste qui y voit un recueil de chants d'amour profane, Mgr Lusseau préfère l'interprétation allégorique. « On aurait raison d'y voir une projection dans l'avenir de la fidélité de Dieu à ses engagements et par conséquent d'appliquer à l'œuvre le caractère de prophétie » (p. 665).

Quelques notations encore : *Esther* est un midrash de type haggadique (p. 692) ; *Daniel*, dans son état actuel doit être attribué à un écrivain de l'époque des Macchabées (p. 700), mais utilise des sources antérieures. L'auteur analyse soigneusement les sections narratives et les visions apocalyptiques en précisant l'origine, le caractère et la signification de chacune. Il présente en particulier la prophétie des 70 semaines comme un « pesher », c'est-à-dire une actualisation des Ecritures prophétiques selon les procédés des midrashim, qui a pour toile de fond les événements du temps d'Antiochus. Théologie de l'histoire et messianisme sont les thèmes doctrinaux étudiés à propos de ce livre qui clôt chronologiquement la série des prophètes.

Les Deutérocanoniques, Baruch, Tobie, Judith, Macchabées, Sagesse, Ecclésiastique et les suppléments à Esther et Daniel (p. 731-781) sont l'œuvre du P. LEFÈVRE, S. J., professeur au scholasticat de Chantilly. Tous ceux qui ont lu les travaux

exégétiques du Père, dans le *Suppl. du Dict. de la Bible* par exemple, savent qu'on peut le suivre pleinement dans les analyses et les synthèses dont il nous fait bénéficier.

La conclusion de ce T. I, intitulée : LA FORMATION DE L'ANCIEN TESTAMENT, par M. Grelot (p. 783-836), constitue assurément, comme le notait le Père Tournay dans sa recension de la *Revue Biblique* « la partie la plus neuve et la plus significative du livre » (*R. B.* 1958, p. 438). En effet, l'auteur se propose

« de reprendre sous un angle nouveau les résultats des analyses précédentes... pour présenter dans son ensemble le développement de l'A. T. à un point de vue essentiellement littéraire, pour apercevoir ce que fut dans sa réalité concrète le progrès de la Révélation divine liée à l'éducation spirituelle d'Israël (p. 785).

Son but est de « fournir une base de départ solide à une théologie biblique.. qui soit autre chose qu'un répertoire de thèmes présentés indépendamment du développement historique. »

C'est donc une sorte de genèse de la Bible et, par le fait, de la Révélation que nous voyons se dérouler sous nos yeux. Au départ, M.-G. note soigneusement que le développement religieux qu'il va étudier ne se limite pas à l'Ecriture qui en est l'expression. La Révélation *in actu*, la vie religieuse privilégiée d'un peuple qui en est le fruit ont préexisté à la tradition et à l'Ecriture qui en demeurent néanmoins les témoins privilégiés. Certes, dans cette reconstitution d'une génétique de l'A.T. il y a une part d'incertitude et ce n'est là « qu'un bilan provisoire » ; mais « il permet d'entrevoir l'unité organique de la Bible à travers la diversité des lignes de son développement » (p. 786). Pour la commodité de l'exposé, il répartit ce développement en 6 sections correspondant chacune à une étape de l'histoire d'Israël.

On ne peut résumer une synthèse aussi dense et qu'on aurait souhaitée plus détaillée et plus étoffée encore. Celui qui a signé l'admirable petite *Introduction aux livres saints* (chez Belin) en eût été capable. Mais déjà ce qui est dit souligne admirablement la continuité, la coulée ininterrompue qui des minces sources originelles s'accroît sans cesse d'apports nouveaux, pour déboucher, tel un fleuve puissant, dans la plénitude abyssale du Christ.

Pierre CLAUDEL.

N. B. — L'analyse du 2e tome consacré au Nouveau Testament suivra prochainement.

QUESTIONS THÉOLOGIQUES

Autour de l'Eucharistie

La question de l'Eucharistie permettra de grouper un certain nombre de réponses qui seront, pour ainsi dire, un complément logique du commentaire si attendu de la *Somme théologique* par le R. P. A.-M. ROGUET, O. P. C'est donc par la recension de ce précieux volume que débutera cet article.

I. — S. THOMAS D'AQUIN. — **Somme théologique : L'Eucharistie.** T. Ier. Traduction française (et notes) par A. M. ROGUET, O. P. — In-16, 444 p. Paris, Edit. du Cerf, 1960.

Le traité de l'Eucharistie comprend, dans la troisième partie de la *Somme théologique*, les questions 73-83. Le P. Roguet nous offre aujourd'hui un premier volume, comprenant les q. 73-78 (sacrement de l'Eucharistie, matière et forme), laissant pour le tome II les questions relatives à : l'usage du sacrement ou la communion (q. 80-81), la cause efficiente (le ministre), (q. 82), le rite (q. 83), ces deux dernières questions se rapportant plus spécialement à l'Eucharistie-sacrifice.

Pour en revenir à ce qui fait l'objet de ce premier volume, on ne s'étonnera pas que quatre longues questions soient consacrées à la matière. En réalité, la q. 74 seule concerne la matière en elle-même. La question suivante (q. 75) étudie le changement que la forme lui fait subir, c'est-à-dire la transsubstantiation, en quoi se réalise l'essentiel du sacrement. Et, puisque la transsubstantiation amène le Christ sous les espèces du pain et du vin, la question 76 est consacrée aux corollaires de la précédente, concernant le mode selon lequel le Christ est présent sous les espèces « par manière de substance ». Enfin, puisque la transsubstantiation n'atteint que les substances et laisse intactes les espèces, S. Thomas expose comment les accidents du pain et du vin peuvent subsister sans être soutenus par leur sujet propre (q. 77).

Le commentateur veut avant tout faire comprendre la pensée même de S. Thomas en la présentant telle qu'elle est formulée, en toute fidélité au donné révélé, particulièrement en se référant aux paroles consécratoires qui sont les paroles même de Jésus, en toute fidélité également à la tradition patristique, guidé en tout par un bon sens imperturbable et une confiance assurée dans les données sensibles :

S. Thomas travaille toujours en théologien spéculatif qui considère la raison comme un de ses meilleurs outils. Il met à contribution la philosophie d'Aristote non pas tant pour approfondir le mystère révélé, auquel elle n'est pas homogène, que pour en donner les convenances les plus satisfaisantes, les plus propres à satisfaire notre appétit de logique et de simplicité, en évitant de multiplier les miracles inutiles et les interventions superflues de la toute-puissance créatrice...

Nous rencontrons ici un équilibre qui ne sera pas surpassé. A la suite d'hérésies que S. Thomas ne pouvait prévoir ou par l'effort très louable du travail théologique, on pourra essayer de préciser et de pousser plus loin ses solutions : on finira toujours par s'apercevoir que ces perfectionnements prétendus déforment plus qu'ils les précisent les thèses dont il ne faut pas prendre la rigoureuse simplicité pour de la pauvreté [1]. Tout le travail de la théologie sacramentaire, en ces dernières années, se résume en un retour à la droiture et à la discrétion du thomisme originel : que l'on songe en particulier à la redécouverte par les Billot, les Vonier, les La Taille, les Masure, les Héris, de la sacramentalité du sacrifice eucharistique, contre des théologiens qui, sous prétexte de mieux combattre le protestantisme, avaient apporté dans la doctrine eucharistique tant d'éléments hétérogènes [2] (p. 6-7).

[1] On pense ici naturellement aux déformations infligées à la doctrine de S. Thomas par les différents systèmes proposés pour expliquer la transsubstantiation, que l'A. analyse p. 373-376.

[2] Billot, *De sacramentis*, Rome, 1924, p. 317-659 ;

Mais ce sont les « notes doctrinales thomistes » qui doivent, en ce livre, retenir l'attention. Elles sont groupées sous trois chefs : structure sacramentelle de l'Eucharistie, présence réelle et transsubstantiation, forme sacramentelle.

II. — *Structure sacramentelle de l'Eucharistie*

Pour S. Thomas, toute l'Eucharistie est sacramentelle et toute l'Eucharistie est sacrificielle. Dom Vonier a bien marqué cette unité de pensée dans la théologie eucharistique du Docteur Angélique :

Toutes les splendeurs de l'Eucharistie, pour déconcertantes qu'elles soient ne prennent jamais S. Thomas au dépourvu ; elles sont toujours le *Sacrement.* Saint Thomas qui maintient si fortement l'unité du sacrement eucharistique, recourt à (la) distinction entre le sacrifice et le sacrement, quand elle est nécessaire... ; mais affirmons-le sans tarder, il n'y a là qu'une simple nécessité de langage, étrangère aux distinctions beaucoup plus massives qui ont opposé à une date postérieure sacrifice et sacrement. Car il serait absolument désastreux d'en venir jamais à considérer l'Eucharistie dans son aspect sacrificiel comme quelque chose de moins sacramentel, réservant exclusivement le nom de sacrement à la réception du Corps et du Sang du Christ. Du coup, nous séparerions le sacrifice eucharistique de la théologie sacramentelle de l'Eglise prise dans son ensemble ; cela en ferait quelque chose d'absolument étranger à notre théologie générale. Ce serait mettre l'Eucharistie à part comme une réalité unique qu'aucune idée commune ne pourrait expliquer et étayer dans l'organisme général de notre sanctification... [3].

En bref, le mot « sacrement » chez S. Thomas ne signifie pas du tout ce que les manuels entendent par ce mot lorsqu'ils l'opposent à « sacrifice », mais la caractéristique générale de tout le mystère eucharistique d'être un signe sacré. Pour lui, sacrement et sacrifice ne peuvent pas se succéder ni être dans des rapports de cause à effet ; le sacrement enveloppe le sacrifice, le sacrement manifeste le sacrifice, le sacrement qualifie le sacrifice pour en faire un sacrifice tout à fait *sui generis* (p. 341).

Ces remarques nous permettent de répondre à une question posée par un de nos lecteurs, missionnaire en Birmanie, et dont il suffira de transcrire la lettre :

Q. — Nombre de manuels mettent en regard, pour ne pas dire en opposition Eucharistie en tant que *sacrement* et Eucharistie, en tant que *sacrifice.* Cette distinction, cette opposition, est-elle fondée ? L'Eucharistie n'est-elle pas toujours sacrement, qu'il s'agisse du sacrifice de la messe (= re-production *hic et nunc*, re-présentation du sacrifice du Christ), ou qu'il s'agisse de la communion (= ré-union intime du Christ avec son disciple, sous les espèces du pain et du vin) ?

On objectera peut-être que sacrifice est : offrande des hommes à Dieu, tandis que sacrement est : aide, grâce de Dieu aux hommes, et que l'on trouve ces deux choses dans l'Eucharistie. C'est vrai, mais il s'agit ici de sacrifice eucharistique, de célébration sacramentelle du sacrifice du Christ. Autrement dit, l'Eucharistie, c'est le sacrement du sacrifice du Christ, par lequel Jésus offre son Corps en hostie à son Père et aussi offre son Corps en nourriture à ses frères. A mon humble avis, le sacrifice du Christ sur la Croix n'était pas alors sacramentel ; mais sur l'autel il l'est toujours : matière et forme du sacrement de l'Eucharistie « signifient » et réalisent de façon mystique l'oblation totale du Christ...

En tous cas, certains catéchismes ont tort d'identifier Messe = sacrifice, Communion = sacrement. La communion, après tout, n'est-elle pas le complément normal de l'offrande ; la victime n'est-elle pas une partie intégrante du sacrifice ?

Ici — (la remarque du missionnaire est intéressante) — nos païens animistes le savent bien, qui immolent et offrent toutes sortes d'animaux à leurs Esprits et ensuite « communient » en mangeant partie au moins des victimes... Et remarquons au passage que nombre de leurs sacrifices ne sont pas sanglants ; ce qui indique que le sacrifice peut être réel sans « immolation » ou « destruction » ; ce qui compte surtout, c'est l'intention d'oblation...

Si notre lointain correspondant peut se procurer le petit livre du P. Roguet, il aura pleinement satisfaction.

Chez S. Thomas, la relation entre sacrement et sacrifice ne s'explique qu'à la lumière des catégories de sa théologie sacramentelle : *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum.* Nous n'insisterons pas ici sur cet aspect d'une doctrine que très récemment (*Ami,* 1960, p. 85) nous avons exposée, précisément pour appuyer une conférence du P. Roguet. En bref,

la présence réelle et le sacrifice du Christ (*res et sacramentum*) ne sont produits et manifestés, dans l'Eucharistie, que par les espèces consacrées (*sacramentum tantum*) ; — l'unité du corps mystique (*res tantum*) n'est pas signifiée directement par les espèces consacrées (*sacramentum tantum*), mais en tant que celles-ci contiennent le Christ immolé (*res et sacramentum*).

Ainsi l'Eucharistie est un véritable sacrement. On la défigure et on la dénature si on inverse ou si on évacue la présence, l'ordre, l'interaction des trois éléments qui structurent tout sacrement : *sacramentum tantum,* signe et cause de *res et sacramentum,* signe et cause à son tour de *res tantum.*

L'excellence de l'Eucharistie par rapport aux autres sacrements est également un trait typique de sa structure sacramentelle :

La *res et sacramentum* qui, dans les autres sacrements, se trouve dans l'âme du sujet comme une réalité d'ailleurs ordonnée à l'action sanctifiante, dans l'Eucharistie se trouve dans la matière consacrée avant toute application au sujet. Et cette *res et sacramentum* de l'Eucharistie, c'est le Christ immolé subsistant. Nous pourrions dire que ce qui fait la supériorité de l'Eucharistie, c'est que, dans sa *res et sacramentum,* l'élément *res* est d'un réalisme exceptionnel, et consiste en la réalité la plus sainte et la plus religieuse qu'on puisse concevoir (p. 353).

Cette considération fait mieux comprendre comment l'Eucharistie est la source et le centre de tous les autres sacrements. C'est encore la structure sacramentelle de l'Eucharistie qui sert ici à mettre en relief cette vérité : tous les sacrements ont besoin d'être achevés par l'Eucharistie et ont besoin d'elle pour réaliser leur fin ; ils tiennent d'elle leur raison d'être, leur valeur, leur pléni-

cf. *Ami,* 1926, p. 470-473 ; 1948, p. 437 ; — Dom Vonier, 1948, p. 119, 437 et surtout 630 ; — De la Taille, 1923, p. 65-72 ; — Masure, 1933, p. 295-296 : — Ch.-V. Héris, *L'Eucharistie,* Paris, 1932.

[3] *La clef de la doctrine eucharistique,* tr. fr. Lyon. 1942, ch. VII. Voir *Ami,* 1948, p. 630.

tude. S'ils sont sanctifiants, c'est parce qu'elle leur communique sa sainteté intrinsèque et subsistante. Sans elle tout l'organisme sacramentel est vide et inefficace, de même que, sans la charité, toutes les vertus sont informes et mortes.

III. — *Présence réelle et transsubstantiation*

C'est la deuxième note doctrinale développée par l'auteur.

La présence réelle est une donnée de la foi. Elle s'appuie sur deux fondements qui se rejoignent : la parole du Christ ; l'interprétation qu'en a toujours tenue l'Eglise.

Il est impossible de donner une interprétation métaphorique aux paroles du Christ : « Ceci est mon corps » ; « Ceci est le calice de mon sang ». Toutefois, sur les récits de l'institution et leur portée, l'A. nous renvoie aux études du P. Benoît, dans *Lumière et Vie*, n° 31 ; ou encore *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament* (id., février 1957, p. 49-76) ; ou encore *Exégèse et théologie*, Paris, 1960 ; et à l'article de Dom J. Dupont, *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang*, dans la *Nouvelle Revue théologique* (décembre 1958, p. 1025-1041). Mais, précisément, un abonné nous a fait part de l'étonnement que lui a causé cet article, qui rejette « comme argument simpliste qui ne prouve rien » l'argument d'ordre grammatical : « Ceci *est* mon corps » :

On souligne le verbe ἔστιν : « Ceci *est* mon corps », « Ceci *est* mon sang ». L'argument ne nous paraît pas concluant... En disant « Ceci est mon corps », Jésus n'affirme pas nécessairement que la substance du pain est changée en la substance de son corps ; dans le cadre des manières de penser d'un Sémite et de la Bible, le sens le plus naturel serait : « Ceci signifie mon corps », « Ceci représente mon corps ». Qu'on se rappelle Ezéchiel disant de ses cheveux : « Ceci est Jérusalem », c'est-à-dire : « Ceci est le symbole de Jérusalem » ; symbole dans l'ordre de l'action : ce qui est arrivé aux cheveux va se produire pour Jérusalem » (p. 1037).

Notre correspondant a eu grand tort de s'étonner : le sens grammatical, dont un auteur protestant, M. Leenhardt tirait un argument contre la présence réelle [4], est, en effet, très déficient, les expressions employées par Jésus pouvant signifier *grammaticalement* (nous soulignons) une identité symbolique aussi bien qu'une identité réelle. Mais le sens que Jésus lui-même a donné à ces paroles est à démontrer au-delà de sens grammatical. Et Dom Dupont a fait cette démonstration d'une manière extrêmement convaincante. Sans s'attarder au sens du rite qui cependant fournit une considération plus sérieuse, il trouve un argument décisif dans les témoignages concordants de Paul et de Jean, « qui expriment la foi commune de l'Eglise naissante et apparaissent reposer, en fin de compte, sur l'interprétation que Jésus a donnée lui-même de ses propres paroles ».

La manière dont Paul comprend le rite ne laisse aucun doute quand on entend ses explications : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion du sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion du corps du Christ ?... Quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement se rend coupable à l'égard du corps et du sang du Seigneur » (I Cor., x, 16 ; xi, 27 ; cf. xi, 29)... En s'exprimant ainsi, Paul n'enseigne rien de nouveau ; il ne fait que traduire l'interprétation habituelle, qui doit être familière à ses lecteurs. Cette interprétation est certainement très réaliste : le pain et le vin de l'Eucharistie ne sont pas seulement le signe, mais la réalité même du corps et du sang du Seigneur.

S. Jean n'est pas moins réaliste dans la finale de son ch. vi : « A moins de manger la chair du Fils de l'homme et de boire son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (℣. 63-56). Ces lignes ont été écrites à la fin Ier siècle pour des chrétiens qui ne pouvaient pas ne pas les rapporter à l'Eucharistie. Elles soulignent une interprétation qui se présente comme celle de Jésus lui-même. Nous ne voyons aucun motif pour refuser tout fondement à cette présentation. Jésus lui-même, peut-être ailleurs que dans la synagogue de Capharnaum, a fort bien pu expliquer à ses disciples le sens du rite auquel il les initiait.

Comme conclusion à retenir : « On ne déduit pas la présence réelle de la formule que Jésus a employée : elle pourrait s'entendre autrement ; on prend les mots à la lettre *parce que Jésus lui-même leur a donné ce sens* [5]. Il faudrait donc admettre, comme S. Jean le laisse entendre, Jésus n'a pas seulement prononcé la formule de l'institution, mais qu'il a aussi précisé le sens qu'on doit lui donner. »

Par la présence réelle, la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ : c'est la doctrine de la transsubstantiation. Ce mot, « dans sa lourdeur, a quelque chose de philosophique et de systématique qui ne semble pas en harmonie avec l'Evangile. » Et pourtant,

il faut dire que si le mot est étranger à l'Evangile, la parole même de Jésus suggère bien la réalité que ce mot essaie de définir. En déclarant que ceci, qui garde toutes les apparences du pain, est réellement son corps, Jésus nous oblige à penser qu'il y a entre ce pain et son corps, une relation d'un genre unique, un passage de l'un à l'autre, un changement de l'un à l'autre : changement assez total pour qu'on puisse dire que ce pain est devenu le corps du Christ, que ceci est le corps

[4] F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène* (Série théologique de l' « Actualité protestante »). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948 ; — *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ.* Cahiers théologiques, 37, Neuchâtel-Paris, 1955.

[5] Nous soulignons ce membre de phrase qui donne à la pensée de l'auteur sa véritable signification. On peut le rapprocher de la déclaration du concile de Trente : « Notre Rédempteur institua ce sacrement si admirable dans la dernière Cène, lorsqu'après la bénédiction du pain et du vin, il déclara en termes clairs et précis, qu'Il leur donnait son propre corps et son propre sang. Et ces paroles rapportées par nos saints évangiles et répétées ensuite par S. Paul, portent en elles-mêmes cette signification propre et très manifeste selon laquelle elles ont toujours été comprises par les Pères... » (Sess. xiii, ch. 1). Dans notre ouvrage sur les *Décrets du concile de Trente* (p. 258-259), nous ajoutons : « Le sens obvie des textes évangéliques condamne les interprétations figuratives et imaginaires des novateurs ; s'il pouvait y avoir encore quelque doute à cet égard, ce doute serait rendu impossible par la continuité même avec laquelle l'Eglise, colonne et fondement de la vérité, a toujours interprété ces textes comme une affirmation de la présence réelle. »

du Christ ; et cependant changement qui n'affecte que les apparences... Le changement dont il s'agit est un changement de caractère unique ; — il est donc normal qu'il soit désigné par un mot particulier ; ...c'est le changement de toute une substance en toute une autre substance... : « on peut l'appeler transsubstantiation, ce qui est son nom propre » (S. Thomas, III[a], q. 75, a. 4). Le Concile de Trente aboutit de la même manière au mot transsubstantiation : « Si quelqu'un... nie cette admirable et unique conversion de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin, conversion que l'Eglise appelle du nom très approprié de *transsubstantiation...* » (Sess. XIII, can. 2). Et ch. IV : « Cette conversion a été convenablement et fort à propos appelée par l'Eglise catholique transsubstantiation » (p. 368-369).

Le pseudo-concile de Pistoie a été blâmé par Pie VI d'avoir supprimé la mention de la transsubstantiation dans son exposé du dogme de la présence réelle : « En tant que par cette omission imprudente et malveillante on supprime et la connaissance d'un article qui appartient à la foi et d'un mot consacré par l'Eglise pour défendre la profession de cette foi contre les hérésies ; et (en tant) qu'on tend, en outre, à la faire oublier, comme s'il s'agissait d'une question purement scolastique ; — cette doctrine (est qualifiée de) pernicieuse, dérogeant à l'exposition de la vérité catholique touchant le dogme de la transsubstantiation, favorisant les hérétiques » (Denz.-Bann., n. 1529) [6]

On fera bien de relire les pages substantielles par lesquelles le P. Roguet défend l'expression de *transsubstantiation* (p. 368-373). Avec raison il repousse les théories modernes de l'*adduction* et de la *reproduction* pour expliquer la transsubstantiation et souligne à ce propos les heureuses réactions de Billot et de De la Taille (p. 375-380).

Mais l'aspect le plus intéressant, et le plus actuel, de son exposé est le rappel de deux mises en garde de Pie XII sur la présence réelle :

a) Encycl. *Humani generis :*

« Il s'en trouve pour soutenir que la doctrine de la transsubstantiation, fondée, disent-ils sur une notion philosophique vieillie de la substance, doit être corrigée, de telle sorte que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie se réduise à une sorte de symbolisme ; en ce sens que les espèces consacrées ne seraient que les signes efficaces de la présence spirituelle du Christ et de son intime union en son Corps mystique avec les membres fidèles » (Ed. Bonne Presse, p. 12).

Il est vrai que les espèces consacrées sont un symbole, mais la présence réelle ne se réduit pas à n'importe quelle sorte de symbolisme ; c'est un symbolisme sacramentel, c'est-à-dire *efficace*.

L'erreur consiste ici à en faire les signes efficaces d'une présence seulement « spirituelle ». Elles sont les signes efficaces d'une présence réelle et substantielle, par laquelle nous atteignons à l'union spirituelle avec le Christ en son corps mystique. Elles sont le *sacramentum* d'une *res contenta* par laquelle on parvient à la *res non contenta.* L'erreur consiste précisément à vouloir aller du *sacramentum tantum* (les espèces consacrées) à la *res tantum* (grâce d'union au Christ dans l'Eglise) sans passer, comme il est nécessaire, par la *res et sacramentum* qui est le corps immolé du Christ, réellement présent sous les espèces (p. 380-381) [7].

— *b*) La seconde mise en garde de Pie XII est intéressante, à plus d'un titre. En voici le texte tel que les *A.A.S.* 48 (1956), p. 719-721 l'ont donné et tel que l'*Ami* l'a reproduit en 1956, p. 770. Il s'agit d'un passage du discours de Pie XII au Congrès d'Assise (22 septembre 1956) [8] :

La spéculation doit prendre comme règle que le sens littéral des textes de l'Ecriture, la foi et l'enseignement de l'Eglise ont le pas sur le système scientifique et les considérations théoriques ; c'est la science qui doit se conformer à la révélation, et non l'inverse. Quand une conception philosophique déforme le sens naturel d'une vérité révélée, c'est qu'elle n'est pas exacte ou qu'on ne l'utilise pas correctement.

Ce principe trouve son application dans la doctrine de la présence réelle. Certains théologiens, tout en acceptant la doctrine du Concile sur la présence réelle et la transsubstantiation, interprètent les paroles du Christ et celles du Concile de telle sorte qu'il ne subsiste de la présence du Christ qu'une sorte d'enveloppe vidée de son contenu naturel. A leur avis, le contenu essentiel actuel des espèces du pain et du vin est « le Seigneur au ciel », avec lequel les espèces ont une relation soi-disant réelle et essentielle de contenance et de présence. Cette interprétation spéculative soulève de sérieuses objections lorsqu'on la présente comme pleinement suffisante, car le sens chrétien du peuple fidèle, l'enseignement catéchétique constant de l'Eglise, les termes du Concile, surtout les paroles du Seigneur exigent que l'Eucharistie contienne le Seigneur lui-même. Les espèces sacramentelles ne sont pas le Seigneur, même si elles ont avec la substance du Christ au ciel une soi-disant relation essentielle de contenance et de présence. Le Seigneur a dit : « Ceci est mon Corps. Ceci est mon Sang. » Il n'a pas dit : « Ceci est une apparence sensible qui signifie la présence de mon Corps et de mon Sang. » Sans doute, il pouvait faire que les signes sensibles d'une relation réelle de présence soient des signes sensibles et efficaces de la grâce sacramentelle ; mais il s'agit ici du contenu essentiel des *species eucharisticæ*, non de leur efficacité sacramentelle. On ne peut donc admettre que la théorie dont nous venons de parler fasse pleinement droit aux paroles du Christ, que la présence du Christ dans l'Eucharistie ne signifie rien de plus et que cela suffise pour pouvoir dire en toute vérité de l'Eucharistie : *Dominus est* (cf. Jo., XXI, 7).

Sans doute, la masse des fidèles n'est pas en état de comprendre les problèmes spéculatifs difficiles et les essais d'explication concernant la nature de la présence du Christ. Le catéchisme romain d'ailleurs invite à ne pas discuter de ces questions devant eux (cf. *Catech. Rom.*, pars II, cap. 4, n. 43 sq.), mais il ne mentionne ni ne propose la théorie esquissée ci-dessus ; encore moins affirme-t-il qu'elle épuise le sens des paroles du Christ et les explique pleinemnt. On peut continuer à chercher des explications et des interprétations scientifiques, mais elles ne doivent pas faire

[6] Ce rappel d'une censure portée par le magistère nous suggère une question : le *Catéchisme national* a-t-il eu raison de supprimer le mot de transsubstantiation, en rappelant le dogme de la présence réelle ?

[7] Un lointain abonné nous pose une question dont la solution est implicitement donnée dans la remarque du P. Roguet : « Je voudrais savoir *de quelle union* il s'agit quand on a reçu le Saint Sacrement : *Quod ore sumpsimus, pura mente capiamus.* » — C'est cette union *par la grâce* qui se traduit en notre âme par la présence de la divinité tout entière et par notre union au Corps mystique tout entier par la charité. Relisez notre article du 11 février 1960, p. 85-88, et l'article suivant de J. Pintard, p. 88-92.

[8] Nous prenons ici le texte reproduit par le Père Roguet (identique à celui de l'*Ami*) :

sortir, pour ainsi dire, le Christ de l'Eucharistie et ne laisser dans le tabernacle que des espèces eucharistiques conservant une relation soi-disant réelle et essentielle avec le Seigneur véritable qui est au ciel.

Une première question se pose au sujet de cette mise en garde. Elle a été récemment soulevée par un lecteur. Ce blâme de Pie XII a-t-il été vraiment omis dans les *Acta Apostolicæ Sedis ?* *L'Ami* semble l'affirmer dans la recension du livre du Père Fr. Charmot, S. J., *La Messe source de sainteté* (21 juillet 1960, p. 464).

Qui a pu ainsi censurer le pape ? écrit avec véhémence le correspondant. Oui, qui ? Car Pie XII répond à un doute grave, venant, semble-t-il, d'un certain néoplatonisme qui résurgit d'un assez lointain passé. La présence réelle veut une explication magnifique et pas tellement difficile. De simples fidèles doivent pouvoir la saisir, si on la leur expose clairement et en fonction, non pas d'un « système », mais en fonction de l'Evangile tout bonnement. Pour ma part, je trouve admirable la page de Pie XII, sachant ce qu'elle condamne. Je regrette que les *Acta* l'aient omise, car elle fait date dans les erreurs doctrinales de notre temps... Un pape ne parle pas de cette façon sans une raison grave...

Nous avons cité textuellement. L'affirmation contenue dans la recension (ou le livre lui-même du P. Charmot) semble bien difficile à admettre. Le texte de Pie XII que nous venons de rapporter se trouve aux *Acta Ap. Sed.*, 1956, p. 719-720 ; il est repris par le P. Roguet, par le P. Filograssi, *De sanctissima Eucharistia*, 6e édition, Rome, 1957, p. 462 ; par le P. F. Hürth, *De præsentia Christi in Eucharistia*, dans *Periodica*, 1957, p. 141-163, par *la Maison-Dieu*, 47-48, p. 339-340.

L'émotion causée par la mise en garde de Pie XII se comprend en raison de l'explication fournie philophiquement par les meilleurs théologiens thomistes. La conversion de la substance du pain en la substance du corps du Christ implique la présence de ce corps sous les espèces consacrées, qui par là acquièrent une relation de contenance à l'égard du Corps sacré qu'elles renferment au lieu et place de la substance du pain disparue, sans qu'il y ait pour autant de changement ou de mutation même simplement locale dans le corps glorieux du Christ. Est-ce cette relation de contenance qui est suspectée par Pie XII ?

« Qu'il y ait une relation réelle des espèces consacrées au Christ alors qu'il y a seulement une relation de raison du Christ aux espèces, c'est l'enseignement commun. A notre connaissance, l'affirmation ne se trouve pas telle quelle dans S. Thomas, mais elle s'accorde avec tout son enseignement, par ex. avec ce texte (IIIa, q. 76, a. 6, ad 3) : « Lorsque les espèces sacramentelles disparaissent, le corps du Christ cesse de s'y trouver ; ce n'est pas qu'il dépende d'elles, mais c'est parce que la relation du Christ à l'égard de ces espèces est supprimée. C'est de cette façon que Dieu cesse d'être le Seigneur d'une créature, lorsque cell-ci disparaît. » Et l'on sait du reste que la relation de création n'est réelle que de la créature à Dieu et non inversement.

Pie XII n'a pas voulu nier cette thèse : on ne pourrait le prétendre qu'en extrayant indûment une phrase de tout son contexte. Or celui-ci est clair. Le Pape met en garde les théologiens contre une déformation professionnelle qui les guette : ériger en thèse fondamentale un élément très secondaire de leur outillage scolastique, au détriment des affirmations essentielles que nous tenons de l'Ecriture et du magistère et qui, elles, s'imposent à la foi de tous les fidèles. Qu'il y ait une relation réelle des espèces au Christ, ce peut être intéressant et utile pour rendre compte à la raison, d'ailleurs dans un vocabulaire philosophique déterminé, de certains aspects du mystère eucharistique. Mais définir celui-ci par une thèse aussi accessoire, c'est le mutiler gravement, c'est même l'évacuer. Ce qui s'impose à notre foi, avant toute explication dialectique et quasi grammaticale, c'est que le Christ est réellement présent dans l'Eucharistie... » (p. 383).

Et le P. Roguet de conclure un peu plus loin : « La catégorie de relation, tout extrinsèque, ne peut suffire à exprimer un mystère de présence. Si on l'isole ou seulement si on lui donne trop d'importance, on retombe dans l'erreur qui fait de l'Eucharistie un pur signe sans contenu, désignant tout autre chose que soi. L'Eucharistie, c'est le Christ. Manger l'Eucharistie, c'est manger le Christ. » [9]

Les réflexions qui précèdent permettent de répondre à une question d'un abonné qui s'interroge sur une assertion du P. de la Taille. Pourquoi cet auteur affirme-t-il, après la transsubstantiation, une simple relation de raison entre le corps du Christ et les espèces du pain ? « Il y a tout de même une relation réelle de « signe », car, quand le signe disparaît, par suite d'une cause ou d'une autre, le Corps du Christ n'est plus présent. » — Nous répondrons qu'il y a, du côté des espèces consacrées, plus qu'une relation réelle de signe ; il y a une relation de contenance. Mais, précisément, la relation de contenance disparaissant — par exemple après la communion — le contenu ne saurait plus exister. Cela n'implique nullement une relation réelle du corps du Christ aux espèces : le corps glorieux du Christ ne peut acquérir aucun changement, et donc aucune relation *réelle.* Sa relation aux espèces consacrées est relation de raison [10].

[9] Il faut nier absolument, écrit Billot, que les dimensions sacramentelles, en raison de la transsubstantiation, acquièrent une relation au Christ, *en tant qu'il existe dans le ciel.* Cette relation existe par rapport à la substance du Christ *en elle-même,* qui par là même, fait abstraction de toute dénomination extrinsèque, comme *être au ciel ou ailleurs.* La relation de contenance qu'acquièrent les dimensions sacramentelles relativement à la réalité en qui est changée la substance qui leur est propre, font que le Christ est réellement présent, mais d'une présence fort différente de la présence par contact quantitatif... (*De sacramentis*, Rome, 1924, p. 426)

C'est en ce sens que le P. Filograssi explique la doctrine thomiste : « En conformité avec la doctrine de la conversion, telle que nous la professons, voici ce qu'il faut tenir : En vertu de la conversion de toute la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ les espèces eucharistiques acquièrent une réelle relation de contenance par rapport au Christ, *non en tant qu'il existe au ciel,* mais en tant qu'il est présent réellement sous les espèces comme terme de la conversion, succédant à la substance du pain et du vin que les espèces contenaient. » Le Christ est présent à la fois au ciel et dans l'Eucharistie, mais au ciel *par* sa propre dimension, dans l'eucharistie, très réellement, mais grâce à la quantité des espèces consacrées (*loc. cit.*).

Remarquons que le texte latin de ces deux auteurs n'emploie pas le mot *relatio,* mais *habitudo continentiæ ad Christum.* Petite nuance, qu'il est difficile de rendre en français.

[10] « Secundum regulam de relativis datam, erit ista *relatio* ordinis hujus successionis secundum rem quidem

IV. — *La forme sacramentelle*

Cette dernière partie des notes du P. Roguet est aussi intéressante et aussi actuelle que les précédentes. Les affirmations du Magistère concernant les paroles consécratoires amènent logiquement sous sa plume d'utiles rappels concernant la validité de la concélébration ; très particulièrement il insiste sur la réponse donnée par le Saint-Office (23 mai 1957) : « Celui là seul célèbre validement qui prononce les paroles consécratoires »[11].

Comment Jésus a-t-il consacré à la dernière Cène ? Comment le prêtre consacre-t-il ? Deux questions auxquelles l'A. apporte des réponses d'une haute inspiration théologique. Sur le premier point, il fait bon marché de quelques vieilles opinions, prétendant que le Christ « aurait prononcé deux fois les paroles, ou même aurait consacré sans paroles, puis aurait prononcé les paroles de l'institution, pour instruire ses apôtres de ce qu'ils devaient faire. » En quelques mots, ces vieilles opinions — pour lesquelles cependant on invoque charitablement des motifs assez plausibles — sont balayées : « Si le Christ n'a pas consacré avec les paroles mêmes par lesquelles nous consacrons, nous ne faisons pas ce qu'il a fait, et nous n'agissons pas *in persona Christi*, comme représentant le Christ à la Cène. »

Mais précisément, le prêtre à la messe agit-il *in persona Christi ?* La difficulté réside en ce que le prêtre semble simplement *réciter* les paroles consécratoires, sans les prendre à son compte personnel. L'A. montre combien cette thèse est fausse, surtout en fonction de l'opinion thomiste de la causalité physique des sacrements :

Il est d'abord évident que la consécration se fait par mode de *récit*. La messe est la commémoration de la Cène, que le prêtre commence par un récit : *Qui pridie*, dans lequel s'inscrit la citation des paroles mêmes de Jésus. S'il n'en était pas ainsi, la messe ne se rattacherait pas à la Cène ; elle serait un acte totalement nouveau, ayant sa valeur propre, le prêtre n'agirait pas *in persona Christi ;* et quand il dit *Ceci est mon corps*, « mon » désignerait l'officiant. Toutes choses inadmissibles.

Mais cette évidence ne doit pas nous empêcher d'admettre que le prêtre prononce en même temps ces paroles *formaliter*, *significative*, c'est-à-dire en les prenant à son compte, en leur donnant une signification actuelle. Ceux qui le nient s'imaginent à tort qu'il y aurait contradiction à parler à la fois *materialiter* et *formaliter*. Il est certain que les deux manières de parler sont le plus souvent séparées... (mais) il ne s'ensuit pas qu'(elles) ne puissent coexister et qualifier en même temps une même parole : je puis citer la parole d'un autre et en même temps la prendre à mon compte. C'est ce que font constamment des personnes cultivées qui expriment leur pensée en citant un de leurs auteurs favoris, ou les gens du peuple qui parlent par proverbes.

. . . .

Ceux qui veulent réduire les paroles consécratoires à un simple récit y sont amenés par une méprise sur une des thèses les plus importantes de la théologie thomiste : les paroles consécratoires possèdent intrinsèquement une efficacité qu'elles tiennent du Christ, dont elles émanent et dont elles sont l'instrument... Mais si nous tenons à la causalité physique des sacrements ; si nous affirmons qu'il y a dans leur forme une vertu efficace créée, il ne s'ensuit pas que cette forme opère à elle toute seule... Si la forme consécratoire opérait du seul fait qu'elle est parole du Christ, il s'ensuivrait que n'importe qui pourrait consacrer l'Eucharistie, ce qu'affirmait peut être Abélard, ce que pensent les protestants, à cause de leur doctrine du sacerdoce universel de tous les baptisés et aussi parce que pour eux la Sainte Cène est une pure commémoraison (p. 396-397, *passim*).

C'est donc au prêtre et au prêtre seul qu'il appartient de prononcer la forme consécratoire ; mais, en consacrant, il ne parle pas seulement *récitative;* il parle *significative ;* sans doute

les paroles ont en elles-mêmes une vertu créée efficace, qui émane du Christ ; mais cette vertu exige pour s'exercer que les paroles soient actuellement reliées au Christ par quelqu'un qui actualise leur instrumentalité, et qui est le prêtre... S. Thomas fait remarquer que le Christ n'étant plus ici-bas, le prêtre tient sa place, le re-présente, agit en sa personne. De même qu'à la croix, il y avait identité entre le prêtre qui était le Christ et la victime qui était le Christ, historiquement, réellement, *in specie propria ;* à la Cène il y a identité entre le prêtre qui est le Christ *in specie propria* et la victime qui est le Christ sacramentellement présent ; à la messe, il y a identité entre la victime qui est le Christ sacramentellement présent (d'une présence substantielle et permanente) et le prêtre, qui est le Christ sacramentellement re-présenté par le prêtre humain (d'une re-présentation dynamique, accidentelle et transitoire).

Ainsi le prêtre fait tout ce qu'a fait le Christ, en mémoire de lui, par une commémoration non point rétrospective et spéculative, mais actuelle et pratique, qui opère ce qu'elle signifie : il faut pour cela qu'il ne prononce pas les paroles du Christ seulement *recitative*, historiquement, avec référence au passé, mais aussi *significative*, actuellement, en opérant sur la matière présente ce que ces paroles signifient (p. 398-400, passim).

L'introduction de la forme par un récit est-elle nécessaire pour la validité de la consécration ? On sait que ce fut autrefois l'opinion de Scot, reprise de nos jours par le P. de la Taille. L'A. se rallie sur ce point à l'opinion de S. Thomas et de l'école thomiste : « Ne font partie de la forme que les paroles dites par le Christ ; les paroles dites par le prêtre en son propre nom ne sont pas efficaces pour la consécration » (p. 401).

Mais intervient ici un problème ; que nous avons agité à plusieurs reprises dans l'*Ami*, surtout à propos du film *Le Défroqué :*

Peut-on affirmer que, pour S. Thomas, un prêtre peut consacrer validement en prononçant la formule eucharistique en dehors de tout contexte historique et liturgique sur la première matière venue ? On pourrait le supposer d'après ce qu'il dit (IIIª, q. 74, a. 2, ad 2), où il semble admettre qu'un prêtre pourrait, comme dit l'objection, « consacrer tout le pain qu'on vend au marché et tout le vin qui est dans la cave »... La distinction qu'il donne dans sa réponse entre l'effet premier de la consécration qui est toujours atteint, indépendamment d'une intention ultérieure de dérision ou de maléfice, nous paraît difficile à admettre au nom

in ipso pane, qui mutatur, non autem in corpore Christi vero : *nisi secundum rationem, quia ipsum immutatum manet* » (IV Dist., D. II, q. 1, a. 3, qu. 1, ad 3). Eadem de causa excluditur a corpore Christi relatio realis ad species. »

[11] Voir au sujet de la concélébration, considérée selon divers aspects dogmatiques et liturgiques nos réponses dans l'*Ami*, 1957, p. 156-159.

de ses propres principes. Un prêtre qui consacre par plaisanterie, ou pour faire le mal, a-t-il encore l'intention de faire ce qu'a fait le Christ, qui a consacré pour rendre grâces à son Père et sauver le genre humain ? Il semble bien que les théologiens d'aujourd'hui ne le pensent pas, et c'est pourquoi ils n'admettent pas la validité des « messes noires »[12].

Depuis que nous avons écrit sur ce sujet dans l'*Ami,* nous avons trouvé dans Innocent III une affirmation confirmant la position prise contre la validité des consécrations faites en contradiction avec « l'intention fidèle » au Christ :

Ad quod officium (sacrificii eucharistici) tria sunt, ut credimus, necessaria ; scilicet certa persona, id est, presbyter ab episcopo ad illud proprie officium constitûtus, et illa solemnia verba, quæ a sanctis Patribus in canone sunt expressa, ET FIDELIS INTENTIO proferentis (*Professio fidei*, Denz.-Bannw., n. 424).

Sur les paroles consécratoires du calice, l'A. s'attache à l'opinion exigeant la formule complète, contrairement à l'opinion de Cajétan et de Billot qui s'arrêtent à une position minimiste : *hic est calix sanguinis mei,* étant, pour eux, les seules paroles essentielles, les autres n'ayant que valeur de convenance... Le lecteur appréciera.

Le problème de l'épiclèse est résolu brièvement par une considération qui, pour nous autres Latins, est convaincante : « Puisque la consécration est entièrement accomplie, par les paroles et cela instantanément, dès que ces paroles ont reçu toute leur signification, que peut signifier : 1° une prière qui demande cette consécration et 2° qui la demande après qu'elle a été accomplie ? » Reste à expliquer la liturgie de l'épiclèse, et cette explication est l'explication classique :

Le prêtre accomplit en un seul acte, qui est la consécration, et la transsubstantiation, et la commémoration du sacrifice du Christ et son oblation. Mais « l'effet du langage humain » et « l'esprit des liturgies », comme dit Bossuet, l'obligent à étaler successivement cette action unique dans les différentes parties de la messe, en particulier dans l'anamnèse (qui fait à la fois la mémoire du mystère pascal et l'offrande du sacrifice du Christ) et l'épiclèse (p. 416).

Une question nous a été posée à propos du sacrifice « incomplet » que présente une messe dans laquelle une seule consécration serait valide. Le P. R. touche à ce problème dans les dernières pages de son précieux ouvrage ; mais il entend « approfondir » la doctrine dans le second volume à paraître. Attendons, et notre consultant avec nous, ce surcroît de régal théologique.

A. MICHEL.

[12] Sont cités ici nos articles de 1956, p. 237 et p. 368 de l'*Ami du Clergé*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

PRÉPARATION A LA COMMUNION ET ACTION DE GRACES

Q. — Récemment, j'ai fait un sermon sur la communion fréquente. Et j'ai dit : « Pour que la communion produise tous ses fruits, il faut une « préparation soignée » (*sedula præparatio*) et une action de grâces convenable (*conveniens gratiarum actio*). Je reconnais avoir insisté sur la préparation et sur l'action de grâces.

Un confrère m'a fait remarquer que j'avais trop insisté sur ces deux conditions, et que mon sermon pourrait avoir pour effet d'éloigner les gens de la communion fréquente au lieu de les y encourager, comme le désire l'Eglise. La communion a été instituée sous forme de repas, d'aliment. On peut très bien faire un substantiel repas sans apéritif et sans digestif. De même, ajoute-t-il, la communion reçue en état de grâce avec le minimum d'intention droite (savoir que cela fait plaisir à Notre-Seigneur) est encore profitable même sans préparation ni action de grâces spéciales : cela favorise la communion fréquente.

Qu'en pensez-vous ? J'aimerais un avis compétent.

R. — Avant tout, nous reproduirons l'art. 9 du décret de 1905 sur les dispositions requises pour la communion fréquente :

Qu'après la promulgation de ce décret tous les écrivains ecclésiastiques s'abstiennent de toute discussion litigieuse sur les dispositions à la communion fréquente et quotidienne.

Evitons donc toute discussion. Notre réponse sera la simple reproduction des décisions de S. Pie X dans le décret précité et des exhortations de Pie XII dans « Mediator Dei ».

A. — DÉCISIONS DE S. PIE X (décret du 20 déc. 1905) :

Règle 2. — L'intention droite consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte table, ne se laisse conduire ni par la vanité ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, *s'unir plus étroitement à lui par la charité et, par ce divin médicament, remédier à ses infirmités et à ses défauts.*

Une question à poser à votre confrère : dans le minimum d'intention droite qu'il envisage, faut-il faire rentrer les deux sentiments exprimés dans le texte que nous avons souligné ?

Règle 3. — Bien qu'il soit souverainement avantageux que ceux qui pratiquent la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péché véniel au moins pleinement délibéré et de toute affection à ce péché, *il suffit néanmoins qu'ils n'aient pas de faute mortelle et qu'ils aient la ferme volonté de ne jamais pécher dans l'avenir.* Par cette sincère et ferme volonté, il est impossible que, communiant chaque jour, ils ne se délivrent pas peu à peu même des péchés véniels et de leur affection.

Voilà peut-être l'enseignement qui pousse votre confrère à se montrer moins exigeant que vous pour l'admission des fidèles à la communion fréquente. Vous lui rappellerez cependant la nécessité d' « une ferme volonté de ne jamais pécher dans

l'avenir ». Qu'on tienne ici un juste milieu : n'être pas trop exigeant quant à l'absence de péché véniel, l'être suffisamment quant à la volonté sincère de ne plus pécher tout au moins mortellement. Il semble qu'en voulant éviter l'excès d'une sévérité trop grande, votre confrère soit tombé dans l'excès opposé, qui consiste à ne pas mentionner les dispositions souverainement désirables. Et c'est la règle 4 qui les précise :

Règle 4. — Puisque les sacrements de la nouvelle loi, bien qu'ils obtiennent leur effet *ex opere operato*, *produisent* un effet d'autant plus considérable qu'on apporte à leur réception des dispositions plus parfaites, l'on doit donc s'efforcer de faire précéder la sainte communion d'une préparation soignée et de la faire suivre d'une convenable action de grâces, *suivant la capacité, la condition et les forces de chacun.*

En prêchant d'une façon peut-être un peu trop absolue pour tous la nécessité de la préparation et de l'action de grâces, vous avez peut-être oublié qu'elles devaient être proportionnées aux possibilités de chacun des communiants. Votre confrère avait sans doute le désir d'attirer votre attention sur cette nuance négligée par vous. Mais tout en répondant, comme prédicateur et curé, aux prescriptions du décret (règle 6°), il fallait, en plus de la nuance qu'on vient de souligner, vous souvenir (et en faire part à vos auditeurs) de la règle 5 :

Règle 5. — Pour que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec une prudence plus grande et un plus grand mérite, *il est nécessaire que le conseil du confesseur intervienne.* Cependant que les confesseurs aient soin de ne point détourner de la communion fréquente et quotidienne quiconque est en état de grâce et s'approche du sacrement avec une intention droite.

Et cette règle 5 vous faisait un devoir de mentionner la consultation « nécessaire » du confesseur, laquelle est de nature à corriger les excès ou rigoristes ou laxistes.

Plus d'une fois, on nous a interrogé sur la meilleure préparation : et nous avons répondu que, pour l'ensemble des fidèles, c'était de s'unir aux prières de la messe (1932, p. 362).

B. — Déclarations de Pie XII (encycl. *Mediator Dei*).

1. *Exhortation à la communion spirituelle et sacramentelle.*

Dieu fasse que les chrétiens prennent part au divin sacrifice, non seulement d'une façon spirituelle, mais aussi en recevant dans la communion sacramentelle, même tous les jours s'ils le peuvent, le corps de Jésus... (Ed. de la Bonne Presse, p. 46).

2. *Communion autant que possible à la messe.*

Il faut louer ceux qui, assistant à la Messe, reçoivent les hosties qui y ont été consacrées... Cependant il n'est pas rare qu'il se présente des motifs de distribuer la sainte Communion, soit avant, soit après le Sacrifice lui-même, ou encore... de faire cette distribution avec des hosties consacrées auparavant... Si, dans sa maternelle indulgence, l'Eglise s'efforce d'aller au-devant des besoins spirituels de ses fils, ceux-ci néanmoins, chacun pour sa part, doivent ne pas mépriser facilement ce que la sainte liturgie conseille et toutes les fois qu'un motif raisonnable ne s'y oppose pas, réaliser tout ce qui manifeste plus clairement à l'autel l'unité vivante du Corps mystique (p. 47). (Donc, préparation par les prières elles-mêmes de la messe).

3. *Préparation et action de grâces... même prolongée après la messe.*

Qui oserait accuser ou blâmer l'Eglise de conseiller à ses prêtres et aux fidèles de s'entretenir au moins quelque temps avec le divin Rédempteur *après la sainte Communion*, et d'avoir introduit dans les livres liturgiques des prières de circonstance... par lesquelles les ministres sacrés, *soit avant d'exercer les fonctions liturgiques et de se nourrir de l'Eucharistie, se préparent convenablement, soit, après avoir achevé la sainte Messe, expriment à Dieu leur reconnaissance.*

. . . .

Pourquoi ne louerions-nous pas ceux qui, *après avoir reçu la nourriture eucharistique, même après que l'assemblée des fidèles a été officiellement congédiée, s'attardent* dans une familiarité intime avec le divin Rédempteur... *pour le remercier et lui rendre les hommages qui lui sont dus...*

Nous avons déjà insisté sur l'utilité et même la nécessité de l'action de grâces après la communion et résolu quelques difficultés soulevées à ce sujet (voir *Ami*, 1959, p. 756 ; 1960, p. 119).

* *

Vous pourrez donc à la fois inviter vos paroissiens à la communion fréquente, leur rappeler la nécessité de l'état de grâce pour communier, avec l'intention droite qui assurera à la communion fréquente des fruits plus abondants, leur recommander de ne pas communier fréquemment par manière de routine, mais au contraire avec une préparation sérieuse et une action de grâces proportionnée à leur capacité et aux élans de piété de leur âme, leur suggérer de consulter un sage confesseur. C'est tout cet ensemble de recommandations, le tout présenté dans une harmonieuse et compréhensive synthèse, qui vous rendra fidèle observateur des prescriptions pontificales. Sans doute, la messe peut être comparée à un repas : *O sacrum convivium !* mais c'est un repas *sacrificiel*. Banquet sacré, la messe permet aux chrétiens de réaliser en union avec le Christ les fins sublimes de la prière ; mais elle est avant tout le *mémorial*, la *continuation du sacrifice du Calvaire*, et la préparation avant comme l'action de grâces après la communion n'ont pas d'autre but que de resserrer notre union avec le Christ s'immolant pour nous, mais aussi *avec nous*. Les comparaisons d'apéritif et de digestif sont, dans cette perspective, sans portée et assez inconvenantes.

A. Michel.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. **Documents Pontificaux de S. S. Pie XII. 1958.** — 690 p. (15 × 21). — Editions Saint-Augustin, St-Maurice (Suisse) et Paris, 23, rue Visconti-6e. 1959.
2. R. P. GODIN, S. J. — **Pie XII parle de santé mentale et de psychologie.** — 135 p. (15 × 22),

66 fr. b. — Bruxelles, Editions de « Lumen vitæ », 1960.

3. R. P. Paul MARTIN, C.S.C. — **La presse et les lectures. Textes de S. S. Pie XII.** — 168 p. (12 × 18), 600 fr. — Montréal et Paris. Ed. Fides, 1959.

4. **La vie religieuse. Documents du règne de S. S. Pie XII rassemblés et commentés** par R. CARPENTIER, S. J. — 315 p. (14 × 19), 8,10 NF. — Paris, Bonne Presse, 1959.

5. **Léon XIII. « Divinum illud » ; Encyclique sur le Saint Esprit.** Traduction et annotations du R. P. Rémy MUNSCH, A. A. — Paris, Bonne Presse, 1960.

6. R. P. ROUET DE JOURNEL, S. J. — **Enchiridion Patristicum.** — XXVII + 618 p. (13×19,5). — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1959.

7. **Textes et allocutions de S. S. Jean XXIII,** années 1958 et 1959. — 612 p. (21×26), en deux vol. reliés. — Editions Civitec (134, rue de Rivoli, Paris-1er), 1960.

1. — Ce volume contient les documents prononcés ou publiés par S. S. Pie XII pendant la dernière année de son Pontificat, du 3 janvier au 5 octobre 1958. On y a ajouté deux discours qu'il composa mais ne put prononcer (sur le sacerdoce, et sur Benoît XIV) publiés après sa mort, ainsi que son Testament. Au total 122 textes écrits par lui, et suivis de 10 autres émanant de cinq Congrégations (St-Office, Concile, Rites, Séminaires, Pénitencerie).

Tous ces textes ont été rassemblés par Mgr Delacroix. Le nom du traducteur est donné pour chacun d'eux. Chaque pièce est présentée en quelques mots rappelant à quel public le Pape s'adresse et en quelles circonstances. Des notes au bas des pages indiquent les références. Dix tables concernent les citations de l'Ecriture, des Conciles, du Code, des Actes du St-Siège (de saint Grégoire le Grand à Pie XI), de la Liturgie, d'auteurs divers, notamment de saint Thomas d'Aquin ; puis une table des matières dite « analytique » mais présentée suivant l'ordre alphabétique ; un index des personnes, un autre des lieux ; une autre table des matières énumérant, suivant l'ordre de dates, le titre et l'objet de chacun des 122 documents. C'est la table alphabétique des matières qui sera certainement la plus utile et la plus consultée ; car elle permettra de retrouver tous les passages se rapportant à un point de doctrine touché en 1958 dans l'enseignement du glorieux Pontife.

Les livres dont nous allons parler ont choisi parmi les documents ceux qui se rapportent à un *sujet particulier* et les ont réunis en un seul ouvrage.

2. — Celui du P. GODIN préfacé par le Dr KRAPF, donne dans une 1re Partie le texte *complet* de 5 Discours fondamentaux : personnalité, psychanalyse, psychothérapie, limites morales de la recherche et du traitement, organisation mondiale de la santé (p. 11-56). La 2e partie (p. 57-130) présente des *extraits* de 13 autres documents, rapprochés par groupes concernant le même sujet, dont les principaux sont : médecine, éducation, vie sociale, vie religieuse.

3. — L'ouvrage suivant a été imprimé au Canada. Son auteur, le R. P. MARTIN, licencié en théologie, est aussi « docteur en bibliothéconomie et en bibliographie ». Il rassemble tous les enseignements de Pie XII sur la presse et les lectures. Ce sujet était cher au vénéré défunt qui, s'adressant aux prisonniers du monde entier, affirmait que ceux qui font de la presse « un moyen de lucre avide » et « de corruption de l'enfance » sont encore plus coupables que les délinquants (30 décembre 1951).

Le Saint-Père a donné sur ce sujet des directives à tous les fidèles, et précisé les devoirs du clergé, des chefs de famille, des éducateurs, des époux, de la jeunesse, des jeunes filles et des femmes, des éditeurs, des critiques, des journalistes, des libraires et des kiosques, — pour la lutte contre la mauvaise presse et pour la diffusion de la bonne.

Les textes touchant les mêmes matières sont mis ensemble ; mais des notes et des tables permettent d'en retrouver les dates et l'occasion. Tous les publicistes trouveront là l'enseignement de l'Eglise actuelle sur un sujet d'une immense importance.

4. — Le R. P. René CARPENTIER, S. J. a dénombré jusqu'à 199 documents relatifs à la vie religieuse émanés du St-Siège pendant le Pontificat de Pie XII (il en donne la liste avec dates et références à la fin de son ouvrage (p. 275-297). Cette liste ne comprend pas les lettres, documents ou discours adressés à des religieux ou à des Congrégations *particuliers*, sauf si ces documents ont été pour Pie XII l'occasion de parler de la vie religieuse *devant tout l'ensemble des fidèles*, et d'en rappeler les conditions et les lois.

Dans le volume même, une 1re partie présente et au besoin commente brièvement les textes qui expliquent la *vraie nature* des « états de perfection » et réfutent les critiques dont ils sont trop souvent l'objet (p. 15-132). Une 2e partie expose les conditions dans lesquelles les religieux et religieuses peuvent et doivent s'organiser et *s'adapter* pour répondre aux besoins actuels de l'Eglise (p. 137-178). La 3e partie indique comment les religieux peuvent et doivent comprendre leur *rôle apostolique* (p. 179-218). — La 4e partie enfin réunit quelques messages pontificaux prononcés *à l'occasion d'une rencontre particulière* du Pape avec tel Ordre ou Congrégation ; ici il s'agit d'un choix et d'extraits faits d'après la *portée universelle* des textes retenus (p. 219-274). — En appendice vient la liste complète dont nous avons parlé au début de cette recension. On y a joint le catalogue des 39 béatifications et des 24 canonisations qui furent proclamées par Pie XII, et dont un grand nombre furent l'occasion d'un discours prononcé par lui.

Ce recueil a une double valeur, documentaire et surtout doctrinale. La compétence d'un spécialiste tel que le P. Charpentier et l'ordre synthétique qu'il a su donner à son travail font de cet ouvrage plus qu'un manuel : un livre de fond auquel on devra constamment recourir.

5. — La Bonne Presse publie en fascicules (11×17,5) la traduction française avec notes, des plus importantes encycliques des récents Pontifes romains. Celle-ci (34 p. de texte) est accompagnée d'abondantes notes : les unes renvoient à la fin du volume pour les textes de l'Ecriture, des Pères et de saint Thomas reproduits par le Pape et en donnent la référence. D'autres, prises à des documents pontificaux et à des théologiens souvent très récents courent au bas des pages. Le texte en est bien éclairé.

Plus d'une vingtaine d'encycliques, de Léon XIII à Jean XXIII, sont ainsi éditées en fascicules. On se renseignera près de l'éditeur. Celui-ci annonce la reprise de la collection des volumes, brochés ou reliés, qui donnent les actes pontificaux dans l'ordre chronologique ; il promet que le retard de cette publication, souvent regretté, disparaîtra assez rapidement.

6. — La première édition de l'*Enchiridion Patristicum* est de 1911 ; celle-ci est la 21e et son tirage va du 53e au 57e mille. C'est dire le grand succès de cet ouvrage classique. Rappelons que son objet est de donner des citations exactes et complètes des textes patristiques concernant tout l'ensemble de la théologie et en latin ; cette nouvelle édition compte 3050 pièces ; toutes celles dont l'original est d'une autre langue sont traduites en latin ; pour les grecs, le texte original est reproduit avec traduction. Les Tables ont été conservées. La plus précieuse est l'*Index théologique* systématique qui est dressé suivant l'ordre suivi dans l'enseignement, depuis

le *De Revelatione* jusqu'au *De novissimis,* avec caractères typographiques différents suivant l'importance des documents.

Cette nouvelle édition diffère des précédentes par l'addition d'un « appendice » (p. 758-774) qui ajoute quelques textes concernant des points de doctrine récemment définis (Assomption) ou présentés avec plus de précision (Corps mystique, Christ-Roi, problèmes de morale). Le volume ainsi mis à jour continuera à rendre les plus grands services aux étudiants et à faciliter les recherches des pionniers de la théologie.

7. — Les « Nouvelles de chrétienté, bulletin hebdomadaire d'information et de documentation », publie régulièrement en français les documents émanant du Saint-Siège immédiatement après leur parution. Ce bulletin ronéotypé n'est imprimé qu'au recto de chaque feuille, ce qui permet au lecteur de prendre au verso des notes complémentaires. Ces feuilles sont ici réunies. Les 612 documents publiés ainsi depuis l'avènement de S. S. Jean XXIII constituent deux importants volumes. Ils ont été préfacés par Mgr Dubois, le P. Fernessole, le Pasteur Pierre Courthial et le général Weygand. C'est actuellement, croyons-nous, le recueil qui paraît le plus vite parmi les publications analogues (le dernier document est daté du 6 décembre 1959 ; il se trouve à la fin du 2ᵉ volume, qui était tiré au 2ᵉ trimestre 1960). Cette rapidité, la lisibilité du texte, l'élégance et la solidité de la reliure assureront le succès de ces deux tomes de « format bibliothèque ».

GELASE Iᵉʳ. — **Lettre contre les lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien.** — 276 p. (13 × 20), 13,80 NF. — Coll. « Sources Chrétiennes » nᵒ 65, Paris, Edit. du Cerf, 1959.

Pour présenter deux œuvres du pape Gélase — une lettre contre les lupercales et dix-huit messes — G. Pomarès en quelque 160 pages nous donne un excellent exemple d'un travail de recherche littéraire et historique bien conduit. Il y a d'ailleurs à l'origine de ce travail une thèse de doctorat en théologie : l'auteur le rappelle discrètement ; apprenons au lecteur que la dite thèse fut, à juste titre, remarquée.

Ce qui est particulièrement séduisant, c'est au terme d'une rigoureuse analyse, la netteté et la densité des conclusions (p. 145-149). L'auteur a raison d'écrire que nous saisissons sur le vif l'élaboration d'une prière de la communauté chrétienne à la fin du vᵉ siècle. Et cette prière élaborée en face d'événements passagers, — l'attirance d'une survivance païenne superstitieuse et pleine de périls pour la moralité, — voici qu'elle traverse les siècles et que nous la faisons parfois à notre tour, sans l'accrocher à une histoire périmée mais en la référant toujours à Celui qui ne passe pas. Donnons un exemple : l'oraison actuelle du 8ᵉ dimanche après la Pentecôte est l'œuvre de Gélase. Elle répondait à une situation bien précise et venait s'insérer dans une messe tout imprégnée du renouveau de Pâques. On pourrait donc dire qu'elle n'est plus à sa place. Et cependant sa finale (*ut qui sine te esse non possumus secundum te vivere valeamus*) est d'une telle richesse que Dom Brou peut la commenter ainsi : « Prière implicite de saint Paul (Rom., VII, 15-23), prière de saint Augustin dans ses *Confessions* prière de l'Eglise en tout temps, de toute âme aux heures de sincérité » (*Les oraisons des dimanches après la Pentecôte*, p. 46). Et les 18 messes du pape Gélase, grâce au fil conducteur que nous tend G. Pomarès, nous révèlent un de ces temps de l'Eglise où son chef s'efforçait de la faire prier comme saint Paul ou saint Augustin.

Julien WERQUIN, aumônier des Clarisses, à Haubourdin (Nord). — **Quelques vrais miracles. Leur signification.** — In-8 de 176 p., chez l'auteur, 22, rue Vanderhagen, Haubourdin (C.c.p. Lille. 1967-32).

L'auteur est depuis longtemps connu de nos lecteurs, à qui l'*Ami* a présenté plusieurs de ses ouvrages . *Evidence et science* (1929, p. 732 ; *Connaître* (1933, p. 507) ; *Cinq conférences* (1947, p. 67) ; *Réalités surnaturelles de l'âme* (1950, p. 592) ; *Le hasard et le miracle* (1954, p. 10) ; *Le progrès scientifique et le miracle* (1955, p. 392) ; *Raison et miracle* (1957, p. 737). Le volume annoncé aujourd'hui est la suite logique des travaux précédents. Il y a de vrais miracles, irrécusables. L'A. en a recueilli d'assez nombreux exemples, discernables en raison de caractéristiques diverses, très particulièrement les miracles discernables grâce à un phénomène sensible non biologique (lévitations proprement dites ; augmentation miraculeuse de matière) ; — miracles discernables grâce à un phénomène sensible biologique (jeûne extraordinaire, guérisons, résurrection du Christ) ; — miracles discernables grâce à leurs caractères psychologiques ou moraux (phénomènes astronomiques ou météorologiques, apparente bilocation, lévitations improprement dites, augmentation miraculeuse de matière, incombustibilité, guérisons, songes, paroles intérieures, voix, visions, intuitions, apparitions miraculeuses, conversion miraculeuse, miraculeuse pratique de la charité dans la pauvreté volontaire, miraculeuse austérité, stigmates de S. François d'Assise, martyre miraculeux).

Dans sa conclusion, l'A. fait ressortir l'enseignement que l'Infinie Bonté entend donner par les miracles : il s'agit souvent de secours apportés à la créature humaine ; ou encore d'un enseignement doctrinal vers lequel l'attention des hommes est attirée ; ou enfin Dieu venant par les miracles confirmer l'autorité de son Eglise.

Ce livre sera utile aux prêtres dans le cadre d'une apologétique simple et populaire.

A. M.

Chanoine J. SOILLE. — **Notes pour servir à l'histoire du Stévenisme.** Première série. — In-8 (16 × 25), 116 p. et deux portraits hors-texte, 50 fr. belges. — Librairie J. Duculot, Gembloux (Belgique).

L'Ami a déjà présenté (1957, couv., p. 287) l'opuscule sur Corneille Stevens, vicaire général de Namur, resté maquisard même après le Concordat de 1801-1802.

Cette nouvelle publication reprend des articles de la *Revue diocésaine de Namur* (1954 à 1958), mais revisés et complétés : ils racontent l'odyssée de religieuses et de prêtres « plus catholiques que le pape », et dont « certains en vinrent à des théories qui devaient conduire au schisme ». C. Stevens ne les approuva pas toujours. Une liste de quelque cent quatre-vingt prêtres insoumis a été dressée.

Comme la *Petite Eglise* de Vendée, ou du Lyonnais, ce schisme n'est pas mort, toutefois le dernier chapitre est intitulé « *Vers la réconciliation des Stévénistes* » ; il conclut qu'elle « demandera encore beaucoup de patience et de prières ». Pie XII leur avait adressé (15 juin 1957) une lettre toute paternelle.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 13 septembris 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)